

## LA "ORDENACION" O PROFESION DEL MONJE BUDISTA

**Sumario:** 1. Elementos prebúdicos. 2. Los primeros elementos y sistematización según los textos del Mahāvagga. 3. Evolución posterior. 4. Sentido.

La vida monástica del budista alcanza uno de sus momentos cumbres con el rito conocido con el vocablo pāli *upasampadā*, que etimológicamente significa *llegada*. El monje queda ya de una forma espiritualmente definitiva unido a la comunidad, siendo desde este momento miembro oficial de la Orden. Desde el punto de vista jurídico el monje ha llegado al término, aunque estos lazos jurídicos no importan una incorporación irrompible; el monje aún después de este rito puede abandonar la Orden<sup>1</sup>.

### 1. Elementos prebúdicos.

En la tradición védica más antigua, existía un rito de "consagración" llamado *dikṣa*, que tenía como fin "regenerar" a quien debía actuar en la ejecución de un sacrificio, en concreto en el sacrificio *soma*<sup>2</sup>; el rito suponía una separación y un cambio; constaba de diversos elementos, como arreglarse el pelo o cortárselo, un baño acompañado de la recitación de una fórmula, la entrada en la tienda o habitación particular donde recibía un vestido nuevo, la unción, el contacto consacratorio con el cuero de un antílope negro a quien se atribuía poderes extraordinarios, y por fin una triple fórmula con la que el consacrante lo declaraba consagrado. Muchos de estos elementos tienen un cierto sentido de iniciación a nueva vida. A veces un asistente ponía fin con un himno de triunfo, y el consagrado recibía como conclusión de la ceremonia un cinturón y un turbante. En el Vedismo clásico

---

<sup>1</sup> Este rito no se puede reducir a una simple "profesión religiosa", ya que tiene características de auténtica iniciación, como veremos. Tampoco equivale exactamente a la "ordenación" en el sentido que nosotros usamos esta palabra. Ambas expresiones sirven para acercarnos al estudio del *upasampadā*. Los budólogos prefieren traducir casi siempre por "ordenación" (Rhys Davids, I. B. Horner, S. Dutt, Lamotte, Gonda, Anesaki M., etc.).

<sup>2</sup> *Soma* en los Vedas era el jugo de una planta que se ofrecía como libación a las divinidades, y debía ser bebido por el sacerdote. Más tarde fue un nombre para designar a los dioses épicos. cfr. J. Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology*, 6.º ed., London 1928, 301 ss.

al rito *dikṣa* solía proceder el *upanayana*, rito inicial o de admisión; este rito estaba más generalizado y se concedía a cualquier joven, aun de 8 años, cuando era admitido a la escuela de un maestro que le dirigiese; una nueva categoría de *upanayana* se reservaba a aquellos jóvenes que querían perseverar célibes, en un estado de castidad; en cualquier caso se concluía con un voto por parte del candidato. No conviene olvidar este doble ritmo del rito, y los elementos apuntados<sup>3</sup>.

Como consecuencia del rito, el iniciado o consagrado (*dikṣita*) ha adquirido una nueva vida, goza de poderes sobrehumanos, obtiene una sabiduría nueva, por la que puede hallar fácilmente la verdad, y a la vez debe recorrer una vía de auténtico ascetismo; desde ahora su vida debe ser cada día más pura. De todas estas ideas se destacan dos que serán características de aquellos arios que deseaban realizar el sacrificio *soma*: la santificación preliminar, y la posesión de un nuevo estado de existencia, o nueva vida.

Todos estos ritos védicos recogían tradiciones y ritos dispersos mucho más antiguos. La época de los Vedas tuvo el mérito de saberlos agrupar. No faltan aspectos, en el conjunto de *dikṣa*, que prueban la existencia de elementos mágico-extáticos en su origen, como esa comunicación de ciertos poderes o el control sobre ciertas fuerzas<sup>4</sup>. Estos aspectos sufrirán una evolución profunda en el rito de ordenación budista dentro de las escuelas tántricas ya sea en las del Tibet como en las del Japón.

Del vedismo pasemos al hinduismo. Otra etapa previa que dejará también su huella en el *upasampadā* budista. Documentos de esta época del hinduismo (pensemos en los Upanishad menores), cuando éste iba de nuevo ganando terreno y tomando forma, describen a los *paribbajakas*, o monjes errantes, y un rito de iniciación propio. El rito imponía no sólo el abandono de la familia, sino la aceptación de todo el sistema doctrinal de los Vedas, y sus prácticas; de esta forma se llegaba a ser un auténtico *samnyāsi* (de *samnyāsa*, cortar con todo)<sup>5</sup>. En la tradición hindú existía

<sup>3</sup> Un estudio completo en J. GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague 1965, cap. X: *Dikṣa*, p. 315 ss.; los elementos rituales, desde la p. 333. Preferimos seguir, de nuevo, el método de estudio de Gonda, para quien el budismo sólo se puede conocer a la luz de las tradiciones más antiguas. El Budismo importa una novedad dentro de una línea de desenvolvimiento progresivo. Quizás en este punto, algunas frases de J. TAKAKUSU, sean exageradas al creer que el *upasampadā* "hace el sistema budista completamente distinto del de los brahmanes", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hasting, vol. II, Edinburgh, 1914, c. 320, dentro de la palabra "Initiation" (Buddhist).

<sup>4</sup> Cfr. S. LEVI, *La doctrine du Sacrifice dans les brahmanes*, Paris, 1898.

<sup>5</sup> Tanto de los *Paribbajakas* como de los *Ājīvika* a los que enseguida aludiremos, hablamos en el *Monacato budista*, "Boletín de la Asociación Española de Orientalistas", 3 (1967) 94; en el libro de BASHAM allí citado, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, London 1951, ver ahora p. 104 ss.

un rito de "ordenación" dentro de los ambientes monacales, conocido a veces, no siempre, con el término de *dīkṣa*, precedido de un noviciado que se abría con un primer rito de introducción (*upānayana*), que capacitaba al novicio para escuchar y aceptar la doctrina del maestro o *guru*<sup>6</sup>. Ya vimos cómo en el hinduismo la presencia del *guru* es un elemento esencial. Hoy se discute si el hinduista buscaba al *guru* como un representante del Señor, y la presencia del *guru* fue la que condujo a la institución del rito de iniciación, o al contrario, si el *guru* por su conocimiento y virtud era llamado para estar presente en la iniciación y comunicar algo de su poder<sup>7</sup>. Conviene notar de nuevo en este rito hinduista el doble ritmo. Entre otras ceremonias, el rito consistía en afeitar la cabeza, recibir una piedra como símbolo de firmeza, la vestidura de un nuevo hábito, una infusión de agua (*abhiṣeka*)... y al fin el candidato hacía el propósito de entrar en la comunidad de los ascetas y observar la castidad. Otras veces, el elemento externo principal era la entrega de un cordón característico<sup>8</sup>.

Conocemos a los extravagantes *Ājīvikas*, un cuerpo de ascetas que por algún tiempo competió con el contemporáneo budismo. También entre ellos existía un rito de iniciación. A la fase final sólo eran admitidos después de un primer rito que a veces revestía caracteres de pena física, como quemar las manos. La tonsura era frecuente entre ellos.

Y hemos llegado cronológicamente al momento del nacimiento y formación del budismo. Para una sociedad como era la de India, donde va a nacer el budismo, en la que existe una larga tradición (como hemos visto) y una clara conciencia de que nadie puede entrar en un nuevo estado de la vida sin un rito preparatorio y que ningún acto religiosamente importante se realiza sin su propio rito, es evidente que se introdujese como algo natural en el budismo un rito característico de profesión solemne. Rito que no podrá entenderse sin la prehistoria religiosa de India. Este ha sido el fin de las ideas brevemente expuestas en las líneas precedentes.

A modo de nota complementaria, añadiremos que movimientos religiosos posteriores, distintos del budismo, como el Visnuismo y el Sivaismo, cuentan también con su *dīkṣa* u ordenación. El origen del Visnuismo coincide con nuestra era, pero tendrá que esperar a Rāmānuja (ss. XI-XII) para encontrar su gran sistematizador. Desde el comienzo sintió la necesidad de un rito de iniciación a la vida consagrada, como prueba la literatura de los

<sup>6</sup> J. GONDA, *Change and Continuity*, o. c., 317.

<sup>7</sup> Representante de la primera opinión, J. N. Farquahr; de la segunda, J. Gonda, ib., p. 395.

<sup>8</sup> J. A. DUBOIS, *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, nueva ed. Pondichéry 1921, 164 ss.

Pāñacarātra. Constaba de una confesión, repetición de fórmulas, recibir la marca de la casta, y no falta el tema de la muerte ritual-vida. En el Sivaismo existía otro rito similar, donde encontramos la imposición de las manos, y la meditación de fórmulas difíciles oídas al maestro (fácilmente se deduce la importancia de la presencia del *guru*). Al iniciado se le consideraba dotado de poderes divinos. En algunos ritos de iniciación propios del Sivaismo se distinguen también esos dos ritmos o momentos separados por un espacio más o menos largo de tiempo<sup>9</sup>.

En algunas corrientes tántricas (de *tantra*, fórmulas eficaces) tan acentuadas en la India post-búdica, que de hecho recogían el fruto de semillas ya presentes en la tradición védica, se acentúan algunos aspectos de los ritos de iniciación como la diferencia entre iniciados y no-iniciados, el dominio sobre la naturaleza por medio de ceremonias esotéricas, los *mudra* o gestos eficaces, la recitación mágica de *mantras* o fórmulas enseñadas por el *guru*. Esta estructura aparecerá vigorosa en algunos sectores del budismo japonés como veremos<sup>10</sup>.

## 2. Primeros elementos y sistematización según los textos del *Mahāvagga*.

Seguimos la exposición de este libro del *Vinaya-Piṭaka* (cuya antigüedad dentro de la literatura pāli todos reconocen), porque ha conservado los primeros elementos del rito de la profesión, su evolución y sistematización. En los primeros días de Buda-fundador, no se hacía aún una clara distinción entre el rito de admisión, y la ordenación o profesión solemne. Parece ser que la simple invitación del Maestro, *Ehi bhikkhu!* (*ehi*, imperativo de *venir*) era el elemento esencial de la admisión y pertenencia a la nueva Orden<sup>11</sup>.

Sin duda serán fruto de redacciones posteriores, aquellos textos que presentan a los primeros candidatos pidiendo distintamente a Buda, que les dejase abandonar el mundo, ser admitidos en su

<sup>9</sup> Sobre estos movimientos, además de las obras generales como la de S. N. DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge 1955, véanse K. D. BHARADWAJ, *The Philosophy of Rāmānuja*, New Delhi, 1958, (principalmente p. 188 ss.), O. SCHRADER, *Introduction to the Pāñacarātra...*, Madras 1916. Ideas interesantes en GONDA, o. c., 398 ss., 429 ss.

<sup>10</sup> CH. CHAKRAVARTI, *Tantras, Studies on their religion and literature*, Calcuta 1963.

<sup>11</sup> I. B. HORNER, en la introducción a la traducción del *Mahāvagga* afirma que esta fórmula-invitación "covers simultaneous admission and ordination. Later, two separated procedures supervened", *The Book of Discipline*, IV, London 1962, IX, E. LAMOTTE en su *Histoire du Bouddhisme Indien*, o. c. I, reconoce que ambas ceremonias, admisión y ordenación "furent souvent confondues à l'époque ancienne", p. 61.



compañía, y por fin recibir la ordenación. Con toda probabilidad, sólo pedirían vivir con Buda, formando una comunidad. En cualquier caso, la respuesta de Buda era la misma, *Ehi bhikkhu!* Con esta simple fórmula-rito se realizaban los deseos de los candidatos. Leamos uno de los primeros textos:

"Entonces el venerable Aññata Kondañña, habiendo visto el *dhamma*, conseguido el *dahmma*, conocido el *dhamma*, penetrado en el *dhamma*, habiendo superado toda duda, habiendo puesto a un lado toda incertidumbre, habiendo conseguido sin la ayuda de otro la plena confianza en la instrucción del maestro, habló así al Señor: ¿Podré yo, Señor, recibir la salida del mundo (*pabbajjā*) en la presencia del Señor, podré recibir la ordenación (*upasampadā*)? Ven, oh monje, respondió el Señor, el *dhamma* ha sido bien enseñado, sigue el estilo de un brahmán para poner fin absoluto a la enfermedad. Así se realizó la ordenación de este venerable"<sup>12</sup>.

Este mismo esquema y con las mismas palabras se repite en el caso de la vocación de los venerables Vappa y Bhaddiya<sup>13</sup>, de Assaji y Mahānamā<sup>14</sup>, en la del joven Yasa<sup>15</sup>, en la de cuatro comerciantes<sup>16</sup> y de otros. De estos textos se deduce claramente que es sólo Buda quien puede conceder esa admisión-ordenación. Su llamada constituye el único rito, simple pero eficaz.

En los cuatro números del capítulo 12 de este mismo libro I, se nota un avance. Puede ser considerado como el segundo paso en la evolución del rito. De nuevo los candidatos piden distintamente ser admitidos y ser ordenados. Pero ahora, no sólo Buda, sino los mismos monjes pueden conceder o conferir la admisión-ordenación; aparecen también las nuevas fórmulas de los candidatos, que quedarán ya fijas en la historia del monacato budista: "tomo refugio" en Buda, la doctrina y la Orden (este elemento pertenece a la tradición védico-hinduista que tanto subraya el valor de las fórmulas). Esta fórmula por la que se realiza la ordenación es una profesión de fe. Hasta ahora, la admisión-ordenación se realizaba por la invitación personal que hacía el mismo Buda. Cuando éste concede a otros el poder de ordenar, el acto en el que consiste formalmente el rito pasa a la profesión de los candidatos. Es un segundo paso interesante. Da a entender que únicamente Buda tenía ese poder para conferir la ordenación con su mera invitación. Desaparecido

<sup>12</sup> MV (= Mahāvagga) I, 6, 32. Es la primera vez que en el *Vinaya-Piṭaka* encontramos la fórmula *ehi bhikkhu*.

<sup>13</sup> MV I, 6, 34.

<sup>14</sup> MV I, 6, 37.

<sup>15</sup> MV I, 7, 14.

<sup>16</sup> MV I, 9, 14. Sigue este mismo esquema aunque falta la fórmula clave, la vocación del hijo de un rico comerciante, Soṇ Koliyasa, MV, V, 1, 11.

Buda, el acto formal pasa a la profesión de fe de los candidatos. En un tercer paso, como veremos, la decisión de la Orden continuadora de Buda, consistente en un silencio, será elemento esencial del acto formal.

Otra novedad son los elementos rituales, herencia de la tradición religiosa de India, como la tonsura, cortar el cabello, un nuevo vestido amarillo que cubre el hombro. Pero aún no ha logrado distinguirse bien en el mismo rito, los dos ritmos de salida del mundo o admisión (*pabbajjā*), y ordenación (*upasampadā*). Por su importancia el texto merece copiarse. Además, este mismo esquema con las mismas palabras, lo encontramos en otras vocaciones como la del famoso solterón a quien le buscaron sus innumerables amigos una mujer<sup>17</sup>, la de "Kassapa, el asceta de los pelos desgredados", que era guía de unos 500 ascetas<sup>18</sup>, la de Sāriputta y Moggalāna, que llegarán a ser personajes importantes en la historia del budismo primitivo.

En aquel tiempo, trajeron [al Señor] desde varios rincones, desde varios distritos, aquellos que deseaban la *salida*, aquellos que deseaban la *ordenación*, pensando: El Señor permitirá a éstos la salida, los ordenará. Tanto los monjes como aquellos que deseaban la salida, y los que deseaban la ordenación estaban cansados [de largo camino]. Entonces mientras el Señor meditaba en la soledad se suscitó en su mente un razonamiento de esta forma: Hasta el presente, los monjes me traen desde varios rincones [...], ¿[Por qué] no pensar que se podría dar permiso a los monjes, diciendo: Vosotros, oh monjes, podéis permitir la *salida*, podéis *ordenar* en cualquier rincón, en cualquier distrito? Entonces el Señor saliendo de su soledad hacia el atardecer, se dirigió a sus monjes en esta ocasión después de hacer un discurso razonado, diciendo: Mientras estaba en meditación en la soledad, oh monjes, un razonamiento se suscitó en mi mente de esta forma: Hasta el presente, los monjes [...]?

Yo os permito, monjes, que vosotros podáis permitir la *salida* podáis *ordenar* en cualquier rincón y en cualquier distrito. De la siguiente forma, oh monjes, uno podrá *salir* del mundo y uno podrá ser *ordenado*: primero, haciendo que su pelo y su barba sean cortados, haciendo que vista mantos amarillos, haciendo cubrir con un manto su hombro, haciendo que venere los pies de los monjes, haciendo que se siente sobre sus piernas, haciéndole saludar con las palmas de las manos unidas; él deberá ser enseñado haciéndole hablar así: "yo voy al iluminado (*buddham*) en busca de refugio, yo voy a la ley en busca de refugio, yo voy a la Orden en busca de refugio". Y una segunda vez: "yo voy al

<sup>17</sup> MV I, 14, 1-4.

<sup>18</sup> MV I, 20, 17-24.

<sup>19</sup> MV I, 23, 3-4.

iluminado [...] refugio". Y una tercera vez, "yo voy [...] refugio"<sup>20</sup>.

Un nuevo avance, que supone cierta madurez histórico-religiosa, como la formación de comunidades estables, podemos descubrir en un texto del capítulo 28 del Mahāvagga. Este capítulo, junto con el 76 del mismo libro I, forman las líneas definitivas del rito de la ordenación. El candidato viene presentado a la Orden por un monje competente o maestro (*ācārya*), y se le exige que tenga a su lado el preceptor (*upajjhāya*); sin la presencia de este preceptor no existirá verdadera ordenación. Desde ahora es un elemento esencial en el rito, y en algunas sectas alcanzará un sentido místico. Claramente se ve ya que no es un monje particular, delegado por Buda, quien confiere la ordenación, sino la Orden como tal. Sólo la Orden, reunida en un acto oficial (*sanghakamma*), tiene la autoridad y el poder para ordenar. Otro detalle esencial del texto que copiaremos, es cómo la profesión de fe o fórmula "tomar refugio", queda reservada para el rito de admisión de los novicios. Se supone ya una clara distinción entre la *admisión* a la Orden y la profesión u *ordenación* del monje. Son los dos ritmos que habían ido apareciendo constantemente en la historia religiosa de India anterior al budismo. Jurídicamente el rito de la ordenación se realiza por medio de un acto formal que consiste; 1) en una *moción* (*ñatti*) ante la asamblea de los monjes, anuncio que hace el monje competente que presenta al candidato, 2) la *resolución* proclamada tres veces por el mismo monje pidiendo que el candidato sea ordneado, 3) la *decisión* de la Orden como tal; si algún miembro de la Asamblea no estaba conforme debía hablar; el silencio era señal de aprobación. En el contexto de este cap. 28 se presenta Sariputta ante Buda hablándole de un brahmán que ha hecho obras meritorias y desea ser ordenado. Buda le permite que le confiera la "salida" y la "ordenación". Sariputta insiste, "Señor ¿cómo he de conferir la salida y la ordenación?". Es un género literario para introducir las nuevas normas de Buda.

El Señor en esta ocasión hizo un razonado discurso a los monjes y dirigiéndose a ellos, les dijo: "Desde este día en adelante, yo anulo la ordenación por medio [de la fórmula] de tomar los tres refugios que yo prescribí. Yo prescribo, oh monjes, que conferáis la ordenación por medio del acto formal de la Orden, consistente en una moción y en una resolución propuesta tres veces. De esta forma, oh monjes, debéis conferir la ordenación: un monje competente, experimentado, debe hacer

<sup>20</sup> MV I, 12, 1-4. El mismo HORNER en la Introducción citada, ve en esta nueva fórmula "tomar refugio", "the second stage in the ordination proceedings". Cfr. S. DUTT, *Early Buddhist Monachism*, o. c., 177, nota 1.

la moción delante de la Orden, diciendo: Venerables, señores, que me escuche la Orden. Esta persona N.N. desea recibir la ordenación del venerable N.N. [es decir con N.N. como preceptor]. Si parece bien a la Orden, la Orden confiera la ordenación a N.N., por medio de [teniendo como] preceptor N.N. Esta es moción. Venerables, señores, que me escuche la Orden: Esta persona N.N. desea recibir la Ordenación [...]. La Orden confiere la ordenación a N.N. por medio [teniendo como] preceptor N.N. Si la ordenación a N.N. por medio del preceptor N.N. agrada a los venerables, que guarden silencio; aquel que no esté de acuerdo que hable. Una segunda vez yo repito [...]. Una tercera vez repito esta materia [... es la triple proclamación de la resolución]. N.N. ha recibido la ordenación de la Orden por medio del preceptor N.N. Esta es la voluntad de la Orden y por eso ella guarda silencio. Así lo entiendo yo”<sup>21</sup>.

Desde este momento se van multiplicando las reglas, para que el acto formal de la Orden sea legítimo y jurídicamente perfecto. Nuevas situaciones históricas y nuevos problemas concretos imponen normas nuevas. Todas ellas vienen atribuidas en el *Mahāvagga* a Buda. Por ejemplo, un monje ya ordenado se pervirtió. Cuando le censuran su mala conducta se disculpa diciendo que fue ordenado sin que él lo *pidiese*, sólo actuó el maestro que le acompañaba quien hizo la moción y resolución. Al enterarse Buda impuso que desde aquel momento nadie se ordenase sin que precediese una petición explícita del candidato, repetida tres veces, con las siguientes palabras: “Venerables, yo pido a la Orden ser ordenado; venerables, quiera la Orden promoverme...” (*ullumpaku*, cuya traducción literal sería *levantarme*)<sup>22</sup>.

Todos los nuevos detalles del rito de ordenación quedan integrados en el capítulo 76 del libro I. Estamos ante la sistematización definitiva. El candidato debe tener ya un preceptor o maestro espiritual fijo. El día de la ordenación se presenta ante la asamblea de los monjes, donde recibe el cubilete para la limosna, un hábito nuevo (vestido interior y el manto exterior), y se le invita a permanecer en pie<sup>23</sup>. Viene presentado a la asamblea por un monje competente, quien declara en público que el candidato desea la ordenación y ya tiene un preceptor. Vuelto al candidato, “escúchame N.N. Es el momento de [decir] la verdad y de los hechos. Cuando ahora yo te pregunte en medio de la Orden acerca de lo que es, tu debes decir

<sup>21</sup> MV I, 28, 3-6. No falta un texto donde habla de una moción y una sola proclamación de la resolución (MV IX, 3, 2. 3, aunque en el n. 4 se encuentra la triple proclamación). El cambio de orden, anticipando la proclamación a la moción, hace inválida la ordenación, IX, 3, 5. 7. 9.

<sup>22</sup> MV I, 29, 1-2.

<sup>23</sup> MV I, 76, 3.



"así es", si no es así tú debes decir "así no es"<sup>24</sup>. Y en público comienza el *examen* del candidato sobre la libertad física y moral, sobre los impedimentos que podrían invalidar el rito o al menos desfigurarle, por ejemplo, si era ser humano, hombre (no mujer), si tenía deudas, si estaba en el servicio militar de la Casa Real, sobre las enfermedades-impedimentos como eran la lepra, sarna, el asma, epilepsia; dentro de este examen había que averiguar de labios del candidato su nombre, el de su preceptor espiritual, y si poseía ya los hábitos nuevos<sup>25</sup>. El maestro de ceremonias vuelto a la Asamblea dice, "Quiera oírme la Orden, N.N. desea ordenarse"; llama al candidato, coloca el manto sobre su hombro, y el candidato después de una profunda reverencia a los monjes, se sienta sobre sus pies en el centro de la sala, y repite la petición voluntaria que ya conocemos. Mientras permanece de rodillas un segundo examen como el primero<sup>26</sup>. Entonces el monje competente hace la *moción*, que termina, después de declarar que el candidato no tiene ningún impedimento, "Si parece bien a la Orden, quiera la Orden ordenar a N.N. Esta es la moción"<sup>27</sup>. Tres veces repite la resolución que sea ordenado, y "si la Orden guarda silencio significa que N.N. es aceptado por la Orden [...] quien no estuviera conforme que hable"<sup>28</sup>. Al silencio siguen unas palabras del maestro declarando que la decisión de la Orden es positiva y que N.N. queda ordenado. Enseguida hay que notar la hora, el día, la estación climatológica, etc., de la celebración<sup>29</sup>. Luego, se explican al nuevo ordenado los cuatro *nissayas*, o ejercicios ascéticos que podía practicar y que ya conocemos, y las cuatro cosas que debe evitar que coinciden con las cuatro primeras reglas, cuya trasgresión lleva consigo la expulsión de la Orden: no tener relaciones sexuales, no tomar algo que no le sea dado, no privar de vida a un ser viviente, no jactarse de vivir un estado de super-hombre<sup>30</sup>.

El *Mahāvagga* nos ha conservado en sus páginas multitud de detalles, algunos esenciales, que completan la visión del rito de ordenación. Tanto sobre la competencia del preceptor, como sobre el número y cualidad de los monjes que deben formar la comunidad que confiere la ordenación; éstos han de ser 10 al menos. Pronto, en la región del Sur se presentó la dificultad de encontrar

<sup>24</sup> MV I, 76, 7.

<sup>25</sup> MV I, 76, 1-2.

<sup>26</sup> MV I, 76, 9. La petición libre que se encuentra en el n. 8 coincide con la del texto de la nota 25.

<sup>27</sup> MV I, 76, 10.

<sup>28</sup> MV I, 76, 11-12.

<sup>29</sup> MV I, 77, 1.

<sup>30</sup> MV I, 78, 2-5. Sobre el sentido de estas abstenciones, que forman el primer grupo de las reglas, o *parajika*, en el "Boletín de la Asociación Española de Orientalistas", 5 (1969) 122. Sobre los *nissayas* o cuatro cosas permitidas, cfr. MV I, 30, 4.

10 monjes cualificados, y Buda permitió que 2 ó 4 monjes fueran suficientes en algunos casos, más bien excepcionales, pero uno de ellos debía ser experto en la Doctrina<sup>31</sup>. Sobre las cualidades morales y espirituales de estos monjes que forman la comunidad necesaria para conferir la ordenación, dejó normas muy concretas: debían tener hábitos morales rectos, conocimiento de las reglas, gozar de ciertos dones místicos de "concentración, conocimiento y visión, sabiduría", más el juicio práctico para discernir las faltas graves de las leves<sup>32</sup>.

Respecto al candidato, Buda determinó que nadie podía ser ordenado sin contar con "30 años desde su concepción"<sup>33</sup>. Para ser admitido en el noviciado, como vimos, se requería 8 o 15 años, por lo tanto el joven novicio debía esperar para la ordenación, a veces hasta 12 años. Para la mayoría, que entraban con edad madura, la espera es más breve. En este caso, la ordenación como un rito distinto podía concederse sólo después de algunos meses de probación. Todo dependía de la capacidad del novicio. Buda impuso cuatro meses de espera a los "que habían sido primero miembros de otra secta"<sup>34</sup>. En el *Digha Nikāya* encontramos un caso concreto cuando Kassapa, asceta de una secta diferente, después de oír a Buda quedó deslumbrado. Recitó la fórmula de admisión "tomando refugio en Buda, la Doctrina y la Orden", y pidiendo enseguida la ordenación. "Aquel, oh Kassapa, respondió Buda, que antes era de otra secta y ahora desea ser introducido en esta doctrina y Disciplina, y desea la ordenación, éste debe esperar cuatro meses, y después de cuatro meses, purificada la mente, los monjes le introducirán y lo ordenarán al estado monacal"<sup>35</sup>.

En otro capítulo se habla de un monje que había recibido la ordenación y fue expulsado de la Orden por no querer hacer penitencia de sus pecados, y por no renunciar a sus criterios. Más tarde, arrepentido, vuelve, y pide *de nuevo* la ordenación. En el rito, dentro del examen del candidato se añaden nuevas preguntas: "¿Has hecho penitencia por tus pecados? ¿Has renunciado a tus criterios [mundanos]?"<sup>36</sup>. Se deduce de este texto que la ordena-

<sup>31</sup> MV I, 76, 5 (sobre la competencia del preceptor); MV V, 13, 5. 11. 112; IX, 4, 1 (sobre el número).

<sup>32</sup> MV I, 36, 1-17; casi los mismos ejemplos en DN III, 34, 5 (es la *sutta* de las fórmulas).

<sup>33</sup> MV I, 75, 1 (la misma norma en la regla 114); I, 49, 6.

<sup>34</sup> MV I, 38, 1. 3 (una excepción en MV I, 38, 11).

<sup>35</sup> DN I, 8, 23. 24.

<sup>36</sup> MV I, 79, 3. 4. El mismo J. TAKAKUSU en su exposición ya citata (*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, 320) afirma cómo el *upasampadā* no tiene "carácter indeleble".

ción se puede repetir. No imprimía por lo tanto, un carácter indeleble, ni imponía una obligación definitiva como si ya no se pudiese abandonar la Orden.

Como fruto inmediato, el ordenado ha llegado a ser un auténtico monje, alcanzando el *término* (significación etimológica probable de *upasampadā*) jurídico. En la petición voluntaria que el candidato dirige a la asamblea pide "ser levantado" (*ullumpaku*), significando esa promoción del estado de novicio al de monje auténtico, del estado de pecador al de perfección. Desde el día de la ordenación, al monje se le suele llamar *thera* o anciano, mayor; palabra que en el Budismo tiene una profunda connotación espiritual. Por esta razón, recuerda el antiguo libro del *Dhammapada*: "No es uno *thera* por tener la cabeza canosa, o ser avanzado en edad, si se puede decir que ha envejecido neciamente. Se llama exactamente *thera* el que posee la sinceridad, la disciplina, la no-violencia, la conciencia, el control, aquel que vive sin impureza, constante"<sup>37</sup>. Al monje ya no se le llamará más con el nombre *naga* (serpiente), que se aplicaba al novicio, como vimos. Significa que ha entrado en un estado en el cual renuncia a todos los atributos propios del *naga* como son la sexualidad, lo terreno, etc.

Antes de estudiar el sentido del rito de la ordenación, conviene detenernos un momento en su evolución histórica donde podemos ir descubriendo detalles interesantes para profundizar en su sentido.

### 3. Evolución posterior.

Nos fijaremos en algunos elementos nuevos que han ido apareciendo a lo largo de los siglos en distintos rincones del mundo budista y explican de alguna forma el sentido de este rito. Esta exposición es una premisa para profundizar en el concepto del *upasampadā*.

Se conserva la traducción china, obra del monje Dharmasatya, de un ritual de la escuela Dharmagupta. Tiene como fecha el año 254, por lo tanto es uno de los primeros textos búdicos en chino<sup>38</sup>. La traducción literal del título sería "ceremonial para recibir los grandes mandamientos". El "recibir los mandamientos" (ch. *shou-chieh*), serán los caracteres que perseverarán en la tradición del Japón (en j. se leen *jukai*) para designar el *upasampadā*. Este título alude no sólo a la última ceremonia en la que se promete observar las cuatro reglas o mandamientos fundamentales, sino al conjunto de todas las Reglas, que desde ahora, como auténtico monje, ha de observar. El ceremonial presenta pocas novedades en el contenido.

<sup>37</sup> Dh vv. 260, 261.

<sup>38</sup> Edición bilingüe, chino-francés, de L. WIEGER, *Vinaya, Monachisme et Discipline*, Paris 1951, 194-201.

Comienza con la petición del candidato para "ser recibido", implorando la "benevolencia" de un padrino que le presente a la asamblea. Luego se elige "el preceptor". En algunos detalles se nota el influjo del ceremonial e ideología confucionista. Tanto en el examen del candidato como en las exhortaciones finales se añaden nuevos matices. Las cuatro reglas fundamentales o abstenciones que cierran el acto terminan con una pregunta: por ejemplo, "¿podrás guardar la castidad durante toda tu vida? Puedo". En la última abstención al explicar cómo no debe jactarse de un estado superior, se ponen algunos ejemplos, como "afirmar que se posee tal o tal don de *arriba*, o el de la contemplación (ch. *ch'an*), o el perfecto despegó, la inmutabilidad, el vacío de los sentidos y del corazón...". Se concluye la ceremonia recomendando al nuevo monje que sea dócil a las instrucciones del maestro, que pregunte, medite, estudie y saque todo su bien de la doctrina de Buda.

Este ritual representa una corriente tradicional dentro del budismo chino. Otras corrientes posteriores integraron elementos tántricos y esotéricos, que pasaron a Japón donde se desarrollaron claramente. Y aquí los vamos a estudiar.

Ideas esotéricas no faltaban, como semillas, dentro de la tradición budista de India, desarrolladas en el Yogismo y Sivaismo. Pero sólo a finales del s. VII florecieron intensamente subrayándose algunos ritos e ideas, como pensar que la iluminación a la que aspira todo budista sólo podía ser revelada a los que estaban iniciados a través de un rito característico: el *abhiṣeka* o aspersión de agua<sup>39</sup>, que ya hemos contemplado en los antiguos ritos de la tradición hinduista, hablando de la iniciación de los *paribbajakas*. No hay que olvidar que en los antiguos documentos budistas de la literatura pāli se habla del *abhiṣeka* en un sentido espiritual, y en la tradición del *Mahāyāna* se creía que Buda había rociado con agua la cabeza de los *bodhisattvas* que estaban en el último estado de la adquisición de la sabiduría perfecta, para que pudieran dar el último paso<sup>40</sup>. El budismo esotérico recogió este rito. Al comienzo del siglo VIII, reinando el emperador Hsuan, dinastía T'ang, se propagó en la China esta corriente budista. La tradición señala los nombres de los principales maestros<sup>41</sup>. Es interesante notar que el *abhiṣeka* quedó in-

<sup>39</sup> Véase S. B. DASGUPTA, *Introduction to Tantric Buddhism*, Calcuta 1950; y el Apéndice de D. SNELLGROVE, *Towards the meeting with buddhism*, I, Roma 1970, 120-142: "Tantric Buddhism".

<sup>40</sup> CH. ELIOT, *Japanese Buddhism*, nueva ed. London 1959, 357- 358.

<sup>41</sup> P. e., Sabhākarasimha (conocido en chino como Shan wu wei), después de atravesar el Asia central llegó a la China en el 716; tradujo la *sutra Dānichi-kyō*, que inspirará la doctrina de la secta japonesa de Shingon. Cuatro años más tarde llegó Vajrabhodi (en ch., Chin kang chih) que tradujo más de 80 sutras sobre la doctrina misteriosa, y por fin Amoghavajra (Pu K'ung). Además de las obras generales sobre el budismo en China, v. Ch. ELIOT, *Japanese Buddhism*, o. c., cap. V: "Buddhism in China"; cap. IX sobre los contactos histó-



tegrado como elemento esencial dentro del rito de la "ordenación", que quedaba completamente interpretado como rito de iniciación. En el apogeo de estas corrientes, arribaron a China dos monjes japoneses, Saichô (767-822) y Kūkai (774-835). Después de estudiar perfectamente este budismo, volvieron a Japón (Saichô en el 804, Kūkai en el 805), donde fundaron las sectas de Tendai y Shingon respectivamente, propagando el *Mikkyô* (j.: misteriosa doctrina). En el rito de ordenación o *jukai* introdujeron como elemento esencial el *abhiṣeka*, conocido ahora con el nombre japonés de *kanjô* (aspersión de agua), dándole una interpretación profunda y nueva a todo el rito. Ambos trajeron de la China como ideal la reforma de la "disciplina monástica".

Antes de pasar a Japón queremos señalar un rito *añadido* en el ceremonial de la ordenación dentro del budismo chino. El monje Kiang'si (m. 814) escribió un libro lleno de ideas y prácticas tántricas, recogiendo multitud de leyendas, que tituló *Fa Hua Ching*, inspirado en el *Saddharma-puṇḍarīka* o Loto de la Buena Ley. Durante el s. IX esta obra reguló la vida monástica de la China, y muchos monasterios la aceptaron como ceremonial. Según estos textos el rito de la ordenación constaba de tres partes que respondían a los tres estadios de la vida espiritual, aunque de hecho se pudiesen celebrar con intervalos de pocos días. La primera equivale a la *admisión* del novicio, la segunda o *upasampadā* comprende los ritos ya presentados, y la tercera, que es como la conclusión de la ordenación, consistía en aceptar 58 nuevos preceptos de un *bodhisattva*, y como expresión de la aceptación se colocaban carbones ardiendo en algunas partes de la cabeza afeitada del ordenado; el fuerte dolor se soportaba esperando encontrar en este rito la realización plena de la sabiduría y de nuevas fuerzas espirituales<sup>42</sup>. Esta práctica está inspirada en el cap. 22 del *Saddharma-puṇḍarīka* que habla de un *bodhisattva*, Sarvastvapiyadarsana, quien por estos métodos alcanzó el don de la meditación, el pleno conocimiento de la doctrina y una presencia espiritual<sup>43</sup>. Esta *sutra* fue traducida al

---

ricos entre monjes japoneses y el budismo esotérico chino; caps. XIV, XV: "Tendai, Shingon". YI-LIANG CHOU, *Tantrism in China*, "Harvard Journal of Asiatic Studies", 7 (1944-45) 241-232.

<sup>42</sup> Ch. ELIOT, *Hinduism and Buddhism*, vol III: *Buddhism outside India*, nueva ed., London 1962, 324-329.

<sup>43</sup> *The Saddharma-Puṇḍarīka or the Lotus of the True Law*, trad. de H. KERN, Oxford 1884, 379-385: se presenta al bodhisattva atento a la doctrina, quien después "de bañarse, ungirse, hacer su voto último, quemó su propio cuerpo con el objeto de adorar a Tathagata... durante 12 mil años continuó ardiendo, y entonces el fuego cesó", desapareció y volvió a aparecer bajo una forma ya espiritual, y dijo a los suyos "he adquirido la meditación..." En el mismo cap. se presentan otros casos de personas y bodhisattvas que quemándose en sacrificio, encontraron la iluminación. Una introducción sobre esta *sutra* del Loto en nuestro art. *Las Edades de la Historia en el pensamiento budista*, "Boletín de la Asoc. Es-

chino por primera vez durante la dinastía occidental Tsin, 265-313 (probablemente por Ku-Fa-Ku). Este rito no pasó al ceremonial de la ordenación en Japón, aunque en el budismo japonés no faltan ciertos ritos de quemaduras o marcas con hierro candente, que por otros motivos realizan ciertos devotos.

Ideología y ritos nuevos de la "ordenación" en Japón<sup>44</sup>. Para Saichō el ideal del monje budista era vivir "la vida del universal ego"; esta vida sólo es posible a los iniciados en el misterio de la unidad fundamental, y la realización de este misterio se logra por medio de ciertos ritos, y entre ellos la *ordenación*. "Esto constituyó una modificación de la antigua ceremonia budista de la ordenación (*upasampadā*, jap. *jukai*)... El punto específico en lo que pretendía Saichō era que las manifestaciones, los votos debían ser hechos no a maestros humanos, como en otras sectas del budismo, sino a Buda en persona, que significa a lo más profundo del alma, de la entidad de cada uno. Y aquí yace el misterio, que por medio de los votos [la ordenación] hechos con esta convicción uno puede poner en movimiento el bien más profundo, que incluye sabiduría y poder, que está presente, y de otra forma quedaría dormido"<sup>45</sup>. El significado de la ordenación es ante todo un restaurar, despertar, esa entidad, que no es otra cosa que la naturaleza de Buda. En la práctica se trasluce en una firmeza incorruptible de la vida espiritual y moral. Otro detalle nuevo es que no son los monjes ni la comunidad la que concede la ordenación, sino el mismo Buda de una forma misteriosa como veremos. Para poder ordenar, levantó Saichō en el monte Hieizan una plataforma o *kaidan*<sup>46</sup>. Kūkai acentúa el cosmoteísmo, subrayando el valor de los símbolos, pictóricos y abstractos, creyendo que por ellos se realiza la unión con el Universo-Cuerpo de Buda iluminador. Dentro de la ordenación introduce este simbolismo exagerado.

---

pañola de Orientalistas", 4 (1968) 82 ss. Sobre las traducciones, v. el art. de NAKAMURA HAJIME en la nota siguiente, p. 81 ss.: VI. The Lotus Sutra and Others. The texts of the Lotus Sutra".

<sup>44</sup> Sobre el budismo esotérico japonés, A *Bibliography on Japanese Buddhism* (obra en colab.), Tokyo 1958, 76-90. Obras posteriores en J. KITAGAWA, *Religion in Japanese History*, New York 1966, 59 ss. AL. WAYMAN, *Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism*, Koyasan (Japón) (1965). NAKAMURA KAJIME, *A Critical Survey of Mahāyāna and Esoteric Buddhism Chiefly based upon Japanese Studies*, "Acta Asiatica", 6 (1964) 57-88; 7 (1964) 36-94. Algunos ritos del Shinto ayudaron al desarrollo de las tendencias esotéricas en el Japón, p. e. leer Th. IMMOOS, *Das Mysterium von Feuer und Wasser im Shinto-ritual*, en "J. Baumgartner, Festschrift", Schöneck 1971, 143 ss.

<sup>45</sup> ANESAKI MASA HARU, *History of Japanese Religion*, nueva ed., Tokyo 1963, 119.

<sup>46</sup> El primer *kaidan* levantado en el Japón fue en el 754, en el Tōdaiji, cuando vino al Japón Chien-Chên (ja. Kanshin o Ganjin) aquí celebró varias ordenaciones, las noticias en M. W. DE VISSER, *Ancient Buddhism in Japan. Sutras and Ceremonies in use in the seventh and eighth Centuries A. D.*, II, Leiden 1935, 613, 639,

La ceremonia de la ordenación en estas dos nuevas religiones, se abre con el *kanjō* o aspersión de agua. Este rito viene definido como una "gracia proveniente de la gran misericordia de Buda sobre los seres a fin de hacerlos capaces de obtener el más alto grado de iluminación"<sup>47</sup>, otros la definen como el "agua del conocimiento" sobre los ordenandos<sup>48</sup>. En la práctica, sobre la cabeza inclinada de los ordenandos el maestro hace la aspersión de agua. Este es el rito común. Luego, según las escuelas, siguen diversas formas de completar el *kanjō*; por ejemplo, hecha la aspersión el nuevo monje viene consagrado con la recitación de fórmulas, y cubierto el rostro con un velo rojo es presentado ante ocho monjes ya ordenados reunidos alrededor de un *mandala* o pinturas con diagramas representando varios budas, el universo etc. y arrojando una flor ante la imagen, debe tomar el nombre del Buda ante cuya figura la flor ha quedado más cerca; no sólo recibe este nombre nuevo del Buda, sino que queda unido especialmente a él. Esta forma de rito se llama *kechien-kanjō*. El *Shingon* avanza más en la explicación simbólica de este rito. A veces se escoge como *mandala* la representación del "mundo como un gran seno" (*taizōkai*): todas las divinidades y fuerzas presentes en el cosmos se encuentran en él como los niños en el seno materno. Esta representación gráfica es roja y en su centro luce una flor de loto sobre la que se sienta Buda. y a su alrededor otras divinidades. Entre la representación y el nuevo monje se establece una unión especial, y aquella logrará un día abrir el corazón de éste como una flor de loto y lo pondrá en la más alta esfera de la iluminación. Otras formas de *kanjō* quedan ya fuera del rito propio de la ordenación como el *dembō-kanjō*, por la cual un monje puede transmitir la doctrina oculta, etc. Pronto, en estas religiones, el sentido mágico, esotérico, de los ritos ahogaron el auténtico sentido de la ordenación.

En este contexto no podemos dejar de estudiar el rito de la ordenación en otras regiones donde se ha desarrollado el budismo tántrico. Se conserva una descripción procedente del Nepal sobre la ordenación de los monjes de Vajracārya<sup>49</sup>. Es curiosa la importancia de la presencia del *guru*; una novedad, la promesa de permanecer para siempre en el nuevo estado; después de prometer observar las reglas, sigue una serie de ritos simbólicos, como la aspersión con agua o *abhiṣeka* sobre el novicio, que realiza su *guru*, luego van pasando los otros monjes y cada uno repite el ceremonial de esta especie de bautismo mientras repiten diversas fórmulas; esta parte

<sup>47</sup> Esta definición es de Kūkai, otras en Ch. ELIOT, *Japanses Buddhism*, o. c., 358.

<sup>48</sup> Definición de Takakusu dentro de su art. c. sobre la ordenación en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, c., 321.

<sup>49</sup> La descripción es de Mr. Hodgson y está recogida en la obra de L. A. WADDELL, *The Buddhism of the Tibet or Lamaism*, 2.º ed., Cambridge 1934, 179-181.

concluye con una bendición sobre el novicio acompañada de música. El nuevo monje arroja arroz ante las imágenes de las divinidades, recibiendo del *guru* unos aretes, el cubilete para la limosna, las sandalias, y al fin el novicio repite esta profesión: "Oh *guru*, yo soy exactamente uno que ha abandonado el estado de padrón de casa, para [conseguir] este nuevo nacimiento, y he llegado a ser monje". Recibe un nuevo nombre y una tiara, al estilo del país. Algunos aspectos nos recuerdan los ritos introducidos en el ceremonial de la ordenación en Japón.

En Tibet se establece un triple ritmo, que es corriente en muchos países donde el monasterio es a la vez centro de formación para los laicos, y aun tiene función de Universidad. El estudiante registrado en el monasterio (*dāpa*), que suele vestir de color canela, para llegar a ser novicio (*gets'ul*) ha de pasar por el rito de iniciación o salida del mundo que ya conocemos, y por fin la ordenación que constituye al novicio monje ordenado (*gelon*). Para la ordenación se requiere al menos 20 años, mas la edad ordinaria es de 25. Se repiten los mismos pasos del rito de iniciación del noviciado, recibiendo ahora unos hábitos nuevos de color amarillo (los del novicio eran rojos), la escudilla para la limosna, una nueva alfombra donde postrarse para hacer su meditación. Los exámenes son los mismos del *Mahāvagga*, interpretando algunas preguntas con más crudeza. Detalle interesante es la presencia de un monje llamado el "amigo del esposo" (*ba-grags*) que introduce al neo-ordenado en la asamblea, le acompaña, etc. Esta ceremonia es interpretada como "un matrimonio con la Iglesia". Al final un lama o monje astrónomo mide exactamente la sombra del sol para anotar la fecha y hora de la ordenación<sup>50</sup>.

Pasemos a la región de Tailandia, donde se conserva hasta hoy día un ceremonial de ordenación común con el budismo de Laos, Camboya<sup>51</sup>. De nuevo, el intervalo entre los diversos ritmos hasta la integración definitiva en la Orden puede reducirse a sólo días. La novedad de este ceremonial, que sigue esencialmente el esquema del *Mahāvagga*, es haber recogido muchos elementos de la tradición y religiones animistas propias de la región, como esa atención a los

<sup>50</sup> L. A. WADDELL, *The Buddhism of the Tibet*, o. c., 179-180.

<sup>51</sup> Los datos, principalmente de K. E. WELLS, *Thai Buddhism. Its rites and activities*, Bangkok 1960, 141 ss.: "Upasampada Rite"; el autor sigue la exposición del ceremonial que redactó el príncipe Vajirananvaroros (m. 1921). En el ceremonial se distinguen claramente la parte primera sólo para los que vienen al monasterio por una época, la segunda muy breve para los novicios que entran con deseo de perseverar más tiempo, y en la tercera que incluye las dos precedentes consiste la ordenación propiamente. Otra fuente de información, S. J. TAMBIAH, *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*, Cambridge 1970, 103-108. De próxima aparición, la obra de M. ZAGO, *Riti e Ceremonie in ambiente buddista Lao*.



espíritus, ritos exteriores de ofrendas naturales, frutos, cirios, y una particular consideración a la familia del nuevo ordenando.

Un mes antes de la ordenación, el candidato viene presentado por sus padres al superior del monasterio. La presentación viene acompañada de flores, incienso, velas; desde ahora el candidato permanece en el monasterio como novicio. Tres días antes, el novicio vuelve a la casa de sus padres para decir el último adiós, que con frecuencia es una despedida *ad tempus*, pues muchos ingresan con ánimo de alcanzar méritos para sí, su futura familia, o con otros propósitos y volver al mundo a los pocos años. Como preludio de la ceremonia de la ordenación, los padres traen en procesión desde la casa hasta el monasterio los nuevos hábitos del hijo que será ordenado; luego, éste se dirige al templo formando una procesión de relieve inusitado: viste de blanco, ajuar casi de príncipe, sobre un elefante (hoy, en automóvil), acompañado de numeroso público que participa en el festejo interpretándolo como fuente de méritos. Esta procesión evoca la fuga de Buda, y no faltan quienes representando Mára tientan al candidato para que abandone su decisión. Ya en el templo se dan tres vueltas a la sala de ceremonias; arrodillado se le atan las manos con hilos de algodón, y después de oír una exhortación, sus padres le dejan en la puerta del santuario o *Sim* donde esperan los monjes que le ordenarán. El candidato enciende unas velas sobre el altar de Buda, saluda respetuosamente a los monjes y sale para recibir los hábitos de manos de la familia. Vuelve al *Sim* donde los monjes le esperan formando un semicírculo, y comienzan las preguntas, exámenes, la moción y resolución que ya conocemos; más de una fórmula se oye en pāli. En el momento de imponerle los nuevos hábitos, el maestro rodea con ellos el cuello y las manos del candidato, mientras otros aprovechan la ocasión para bromear con él. Es interesante que al momento del silencio final, cuando los monjes confieren la ordenación, cierran el semicírculo que formaban dejando en el centro al nuevo ordenado. Un rito nuevo de carácter amidista es el *Yat-Nam*, que consiste en ir derramando agua lentamente en el suelo, y así el nuevo ordenado quiere transmitir los méritos adquiridos a sus padres difuntos y a otros seres<sup>52</sup>. Como conclusión, en muchos monasterios se acostumbra a tener un rito de aspersión de agua: el nuevo ordenado

<sup>52</sup> Este rito tiene diversas interpretaciones en los autores: para unos es símbolo de la derrota de Mára llamando como testigo a la tierra; para otros es una forma de juramento o confirmación de la solemne promesa de entregarse a la Orden, véase, J. GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, o. c. 388; P. LÉVY, *Buddhism, a Mystery Religion?*, nueva ed. New York 1968, 22 ss. Nuestra interpretación la sigue también S. J. TAMBIAH, *Buddhism and Spirit Cults*, o. c., 106: "the new monk pours water (*yaad nam*) as a sign of transferring merit to his parents and kin; the parents themselves enact the same rite to impart some of the merit they have acquired to their dead parents and other ancestors".

permanece con la cabeza inclinada, mientras todos los presentes van pasando y rociándole con el agua.

#### 4. *Sentido del upasampadā.*

Una lectura atenta de la descripción del rito de la "ordenación" según aparece en los textos de la literatura pāli y en su evolución posterior, nos lleva a la conclusión, que se trata de un rito de iniciación. La "iniciación" o consagración viene concebida, en un sentido amplio, como un nuevo nacimiento<sup>53</sup>. Nacimiento que implica una muerte a la existencia profana, y permite al hombre obtener un conocimiento superior, una sabiduría iluminante, junto con un estado de existencia superior. Precisamente este vocabulario de iniciación se ha ido repitiendo de una manera explícita en las fórmulas o exhortaciones que integran el rito de la ordenación.

No sólo es cuestión de vocabulario. Muchos ritos del *upasampadā* tienen el carácter de iniciación. Precisamente P. Lévy ha recogido de diversas tradiciones budistas algunos ritos, que, según él, pertenecen a una auténtica iniciación: la celebración en la primavera, tiempo de la nueva vida, el nombre nuevo, el baño que precede (p. e. en Birmania), el rodear con los nuevos hábitos el cuello y las manos (en Ceilán se rodea el cuello con un cordón amarillo) momento que aprovechan los monjes presentes para reírse del neoprefeso, la forma de círculo —signo que significa el nuevo nacimiento— con que le rodean los monjes<sup>54</sup>. A estos ritos enumerados por Lévy podemos añadir los que se encuentran en las tradiciones chino-japonesa, como el *kanjō*, símbolo de la purificación del cuerpo, mente y palabras, y declaración que el hombre está preparado; el fuego, o la ordenación como un matrimonio con la Orden dentro de la tradición tibetina. La presencia del *guru* o maestro es esencial en todas las tradiciones budistas. Su presencia viene interpretada a veces como algo físico que comunica nuevas fuerzas o poderes, o, al menos, capacita al monje para alcanzar la iluminación. En los textos del *Mahāvagga* se dice literalmente que "por medio del" maestro la asamblea confiere la ordenación<sup>55</sup>. Esta interpretación

<sup>53</sup> Véanse los últimos estudios de M. ELIADE, *Naissances mystiques*, París 1959,, (ed. inglesa N. Y. 1958); *The Sacred and the Profane*, New York 1961, 197 ss.

<sup>54</sup> P. LÉVY, *Buddhism, a Mystery Religion?* o. c., 15, 32, 46, etc. Sobre el baño preliminar, recordar el texto de la nota 43; sobre la primavera, tiempo de la ordenación, existe en Ceilán una tradición de conferir la ordenación sólo en la luna llena de Wesak (primavera), v. la descripción de J. F. DICKSON hablando del Malwatte Monastery, publicada en el "Journal of the Royal Asiatic Society", 7 (1874), y copiada en H. C. WARREN, *Buddhism in Translations*, Harvard Univ. 1953, 393 ss.

<sup>55</sup> Véase texto de la nota 21; siguiendo la interpretación de Rhys Davids hemos escrito entre paréntesis "teniendo como".

alcanzó el punto más álgido en algunas sectas budistas, como la japonesa del Shingon, donde los ritos tratan de hacer al candidato capaz de extraer la energía que emana del maestro (energía en relación con el cosmos), y así transmitida que forme algo nuevo en él <sup>56</sup>.

Con estas premisas no debemos caer en la tentación de considerar el Budismo como un "simple conjunto de ritos", excluyendo de él cualquier idea o doctrina de salvación; en esta tentación ha caído P. Lévy, defendiéndola como tesis de su obra ya citada. Hay que confesar que los ritos de iniciación en la auténtica tradición budista no han tenido ni tienen el sentido mágico del antiguo *abhiṣeka* ni el más reciente de los ritos del Shingon <sup>57</sup>. Tampoco se trata de la revelación de una doctrina secreta o transmisión de un poder oculto. De hecho, muchas de estas sectas religiosas budistas degeneraron pronto en simples ritos mágicos, ahogándose en ellos el verdadero sentido budista de la ordenación.

Ni el budismo ni el rito de la ordenación pueden reducirse a un conjunto de simples ritos de iniciación. El *upasampada* hay que colocarlo dentro de una auténtica línea soteriológica, en cuanto el monje budista queda ordenado en una obra común de iluminación y salvación universal. Dentro del *Mahāyāna*, el *bodhisattva* aparece como el ideal, siendo todo monje un *bodhisattva* en potencia; y precisamente el *bodhisattva* es un "iniciado" que ha hecho el voto de posponer su entrada en el *Nirvana* para trabajar en la salvación de los demás; estos votos —o iniciación u ordenación— tienen un auténtico carácter soteriológico <sup>58</sup>. Junto a esta interpretación quizás demasiado unilateral, el rito de la ordenación tal como se desarrolla en algunas regiones fuertemente amidistas (pensemos en Tailandia), viene interpretado por algunos autores como un "pattern o modelo de reciprocidad e intercambio entre la generación de los padres y la de los hijos dentro de un pueblo". Esta interpretación también parece incompleta <sup>59</sup>.

El sentido de la ordenación budista es completamente distinto del sentido cristiano de esta palabra que significa conferir un sacramento. El ordenado budista no queda constituido mediador entre

<sup>56</sup> R. TAJIMA, *Le deux grands mandalas et la doctrine de l'ésofetisme Shingon*, Tokyo 1959.

<sup>57</sup> El autor japonés J. Takakusu habla del *upasampadā* dentro del art. "Iniciación" de la *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, pero insiste que la ordenación budista no confiere "mystic power" como en el caso del antiguo *abhiṣeka*, o. c., cc. 319-320.

<sup>58</sup> Es la tesis de ANESAKI MASAHARU, *Katam Karaniyam, Lectures, Essays and Studies*, Tokyo 1934, 321 ss. "Buddhist vows", interpreta la ordenación como votos, y los explica a la luz de los votos del *bodhisattva*.

<sup>59</sup> Es la de S. J. TAMBIAH, *Buddhism and Spirit Cults*, o. c., 107, y desarrollada luego a través de todo su libro.

la divinidad y el pueblo, ni en un estado sagrado y sacramental respecto a los hombres; tampoco se trata de una participación en el carácter sacerdotal de un Mediador; por otra parte, no implica un estado definitivo e irreversible. Mejor se podría interpretar en la línea de una profesión religiosa, porque el monje a través de la ordenación entra en un estado de dedicación plena a buscar la iluminación, la ascesis, pero hay que añadir que el acto formal que confiere la ordenación no es esencialmente religioso, sino un acto jurídico de la comunidad (*sanghakamma*). Positivamente podemos explicar el sentido de la ordenación, como la comunicación de una nueva existencia (aspecto propio de la iniciación), que saca al monje de un estado mundano, de sexualidad, sentidos, ignorancia, y lo coloca en uno nuevo, capacitando al ordenado para emprender una vida donde pueda desarrollar ciertas facultades intelectuales y espirituales. No es una iluminación repentina, ni una transmisión instantánea de fuerzas, sino colocar al monje en una situación donde sea más consciente de su puesto ante la doctrina enseñada por Buda, doctrina que puede ahora profundizar, realizar y explicar a los demás. Juridicamente, como vimos, el monje ordenado ha llegado al término, pero espiritualmente significa que se encuentra dentro de un auténtico camino hacia la perfección. La tradición del *Mahāyāna* subraya cómo en este camino, el "ordenado" ejerce una obra soteriológica en favor de los demás.

Roma

JESÚS LÓPEZ-GAY